在寺・法顕

平井宥慶
（大正大学）

一　高僧伝の資料性

議論を始めるに当たって、確認しておくことがある。この高僧伝の記述は、基本的に第一次資料となる、ということである。この点は、これまでにもそのように承知されてきたが、ここで何故再確認するかといえば、それは次のごとき理由による。

高僧伝の、これまで注目されていた記録は、概してその人物の主要行動に関する部分的関心に限る場合が多かった。したがって、その部分の記述については入念に吟味援用されてきたが、それ以外の記録については、ほとんど無視されるが如く、多くの研究者がその事実性に沈黙してきた印象が拭いきれないのである。それは時によって、あたかもその記述の信用性に疑念あり、という印象さえ醸し出している。しかしながら、同面上の記述を、一つは採用し、もう一つは検討もなくうち捨てるのは、いかにも公平を欠く依用態度と言わなければならない。自己に都合のいいところだけを採用するごとき、資料の偏食は避けたい、ということである。

ことにこれから言及しようとする部分は、今次のような関心によっては、これまでほとんど注目されなかった記録

部分ではなかろうか、と思われるところである。そこで、あらためて原則的立場の表面をして、以後の検討に具しておこうと蕪辞を連ねた。いささか初歩的問題に時間を費やしたきらいがあるが、この資料感覚は、幾度繰り返しても無駄ではないと心得る。

しかし、記述の一々についての事実認定については、勿論さまざまな場合を考慮して、慎重にしなければならないことも、言うまでもない。それはこれまでの何れの場合とも同様であって、この細心な注意力の前にあっては、ある記事の真偽には、さまざまな見地からみるとき、またさまざまな様相を呈するはずである。そこにわれわれは、記録の裏に隠された歴史の実相を見たいと思う。

二　若き法顯

次の一文は、法顯の伝記を載せる梁『高僧伝』の一節である。(1)

釋法顯姓龔。平陽武陽人。有三兄一並髫齔而亡。㉚父恐二禍及一顯。三歲便度爲二沙彌一。居レ家數年病篤欲レ死。因㉛以送二還㉜寺一信宿便差。不二肯復歸一。其母欲レ見レ之不レ㉝能レ得。㉞後爲立二小屋於門外一以擬二去來一。十歲遭二父憂一。叔父以二其母寡獨不レ立。逼使レ還レ俗。顯曰。本不二以レ有レ父而出家一也。㉟正欲二遠レ塵離レ俗故入レ道耳。叔父善二其言一乃止。頃之母喪。至性過レ人。葬事畢仍卽還レ寺。嘗與二同學數十人一於二田中一刈レ稻。時有二飢賊一欲レ奪二其穀一。諸沙彌悉奔走。唯顯獨留。語レ賊曰。若欲レ須レ穀隨二意所レ取。但君等昔不二布施一。故致二飢貧一。今復奪レ人恐來世彌甚。貧道預爲レ君憂耳。言訖卽還。賊棄レ穀而去。衆僧數百人莫レ不二歎服一。及レ受二大戒一志行明敏儀軌整肅。常慨二經律舛闕一。誓レ志尋求。

㉚（其）＋父㊀明　㉛〔以〕－㊀明宮　㉜寺＋（住）㊀明　㉝〔能〕－㊁宮　㉞〔後〕－㊁宮　㉟〔正〕－宋宮

法顕は、一般的には、インド遊歴を敢行した求法僧として知られている。その旅行に出発する以前の、これが法顕の「日常生活」である、といえよう。これまでほとんど注目されていなかった部分である。

翻って、その経路に関わる記述については、幾多の研究者によって、微に入り細に入り考察されてきているといえよう。この伝記とは別に、『法顕伝』[2]といわれる、自らの手になる天竺行の記録が今に伝えられていることは、周知の事実である。この伝記の中に言及されている、「大伝」というのが、それであろう。この記録集が現存したおかげで、法顕は永遠になったとも言えよう。

さてしかし、われわれがこの前記引文で注目しようというのは、そういう人口に膾炙した条目の部分ではない。法顕がまだ出世の糸口に立つ前の状況を伝える部分、彼の勉学中の様子を伝える一文である。要約すれば、次の如くである。

1　彼には三兄あるも、幼少にしてすべて亡くなる。
2　父は、一人残った彼の永命を願って出家を促す。
3　出家の後も在家のままのところ、罹病して生死の淵にさまよい、寺に還って、病い癒える。
4　十歳で父を、更に加えて、暫くして母を失い、専一の寺生活に入る。
5　その寺は、少なくとも「数百人」の僧侶を擁していた。
6　ある日、彼は同学数十人と「田中に於いて稲を刈る」。
7　そのとき、盗賊が、この寺院の営みに侵入し、奪わんとす。

8　彼は、因果応報の話をして、盗賊に非をさとらせ、罪を犯すことなくして退散させる。

彼の活動と時代は、〝四世紀中葉の華北〟地帯であった。ここは激動の中国三千年の歴史の中でも、ことのほか波乱に富んだ激震の季節であった。とくに黄河流域の北岸一帯には、漢民族を圧倒する如く、非漢民族の諸族が主導権を争って、縦横に活躍した、そんな時代であったのだ。その混乱に乗じて、というか、中国からみれば異文化の仏教が、教宣を拡張して、漢文明の一翼を担う文化となったのは、この時代であった。仏教のような外国のばかりではない、正統的な漢文化が地方に伝播したのも、この時代であった。〝争乱〟とか〝動乱〟というと、文化の進展に負の印象が強いであろうが、この時代付随的ではあるが、これが人間の行動に活発な刺激を与えて文化の拡大を呼び、かえってプラス志向の時代でもあったといえよう。

しかし俯瞰的にはそのように言えても、民人の細部に立入れば、相次ぐ戦乱におどらされた大多数の社会底辺の民衆に、幸せな日々があったとは、誰人も思えないであろう。これは根拠のない勝手な想像ではない。先の法顕の前半生の記録に、その事情がよく反映されていると、有力な資料として指摘できるのである。

まずその1は、古代には幼児の死亡率が高かったという事情を考慮しても、三人が三人とも亡くなるという事実は、民衆レベルでの生活状態がよほど劣悪であったという推量を支持するものである。それは3条にもあらわれている現象で、法顕自身が重病に陥りながら、日日の生活基盤を寺院に移すことで九死に一生を得ている。病気は人間苦悩の根元の一つで、その苦悩から解放されるにあたっては、ことに古代にあっては、それなりに優れた医薬の知識が経験則によって蓄積されてはいたが、やはりなんといっても生物としての自然治癒能力に頼る度合いが著しく高かったと

思われるのである。その場合当然、通常の食料状況における栄養的能力が高ければ高いほど治癒能力も高まるであろうし、低ければ治癒能力も低くなる、これが生命に関する常識と心得る。その食料能力たるものは、事実上その時代の生産力そのものであって、経済上の余力が人民の余力を生む。余力がなければ、人民の余力もなくなる。4の条は、その死亡原因は不明であるが、病死にしろ事故死にしろ、民衆の生きる条件がいかに過酷であったかを示していよう。余力どころか、経済そのもののシステムが傷つけられれば、人民そのものが傷つくのである。傷つけるものは、時代の動向、それは〝騒擾〟が基調となっていた。

戦乱のもっとも直接的被害は、農地が荒らされるというのが、歴史的常識といえよう。これは覿面に農業生産を減少せしめる。戦争は又、農村に寄在する人民を収奪したにちがいない。これを農村からいえば、働き手を失い、これまた生産能力が低下するという結果をまねく。

或いは、支配者とならんとした者たちは、なにはともあれ武力を強く持たねばならない。そのためには支配地域の生産力を高めることに心がける。富国強兵策である。秦の始皇帝がその成功者の代表格であるが、全ての支配者が理性的に統治するわけではなく、ときに過剰な簒奪にはしるものが登場し、結果的に人民の疲弊をまねくにいたる。始皇帝も、行き過ぎて帝国は短命に終わった。

加えて、生きるに極限の状況に貶められた中国の農民は流浪をはじめることを常とした。後漢の末期はその典型であった。そのなかから無頼の徒となる者もあらわれ、統治能力を失った地域の治安の乱れが人心の荒廃を煽る。先の7の条目は、このことの一端を示している。この盗賊たちは、その流浪農民の一部であったかも知れないのである。中国の場合おおむね、この治安能力の良否が、統治権威の象徴となった。その能力がないということは、君臨する価

値の無い飾りものに過ぎないと見なされたのである。

こんなさまざまな条件によって、安寧な日常を奪われた民衆が、自己管理能力を著しく失っていったとしても、何も責められまい。ところで罹病の結果、法顕は入寺したが、ここで肉体的にも救われる。このことは、寺院が病気に対する医療の準備に怠りなかったことと、それを支えるに可能な経済力を有していたことが想定されるのである。5条の要件は、この寺がかなりの大寺であることを、物語るものであろう。やや後代であるが、洛陽に「永明寺」ありて、「百国の沙門、三千余人」居住していた如くである。[3] この人数については、僧侶だけでか、或いは他の人材をも含めての数字であるかは、若干の議論もあるようだが、[4] いずれにしても、三千人の人間が寄宿できる寺院は、まさしく大寺というにふさわしい。この寺の存在からほぼ百年を差し引いてみるとき、四世紀後半の「数百人」はかなりの大寺といってよかろう。だからこそ、法顕のような天涯孤独の少年も引き入れることが可能であった。2条の現象である。

ここにいみじくも寺院の役割の一面が見えてきた。緊急避難の一面である。それはまた、仏門は長寿を約束してくれる貴い功徳の道、とイメージされていたことを物語っている。このことは遠い古代のことばかりでなく、わが国の信仰精神史でいえば、つい近年まで、そういうイメージが仏教寺院の社会的存在意義の一つとなっていたのである。仏教の持つ意義には、時を越え、場所を越えて、変わらぬイメージが付託されているということか。

中国人に〝三世〟の世界観を教えたのが仏教であったことは、よく知られているであろう。中国人は元来現実主義者だともいわれている。その文化の代表である儒教においては、鬼神に類する架空の世界については言及していないというのである。儒教が合理を旨とすることは、よく言われるところである。

中国人には確かに〝合理〟の面が見落とせない。しかし例えば、秦の始皇帝が兵馬俑に象徴されるあれだけの地下帝国を築造させたのは、いったいどんな想いからだったのだろうか。ほおむられた〝死後〟を願ったのか。そうだとすると、道教では〝不老長寿〟が最終眼目だとよくいわれ、始皇帝はその薬を求めて、日本にまで使者を派遣したと伝説されるが、これが〝死なない願い〟ということであれば、先の地下帝国の目論見とはいささかすれ違うではないか。始皇帝は儒教を嫌って、弾圧したことはあまりにも有名であるが、これが彼が非合理を嫌ったということにはならない。彼の珍重した法家思想は、より合理主義であった。彼が非合理一辺倒であれば、あれだけの統一事業は達成されなかったに違いないのである。中国人とても、合理と非合理の狭間で右往左往するということか。

8条目の〝因果応報〟は、昔―布施をしなかった、今世に飢貧の故強盗、来世はもっと酷いことになろう、というものである。「昔」は前世、この法説によって、飢賊は自らの非を覚り、何も盗らずに退散した、とある。この限りには、盗賊たちは、三世説に、いささか皮肉にいえば、〝理解〟を示したということになる。この事実は、盗賊になるような類いの人民にも仏法が及んでいたことを物語り、中国に仏教が至りて三～四百年、その努力の集積の一端というべきか。人民は又、この今世だけではどうしても報われないやるせない現実の中から抜け出る途として、〝来世には〟という可能性を、その苦悩から救ってくれる有力な鍵として手に入れることが出来たのである。〝三世観〟は、インドでは輪廻するときの基本的概念であるが、中国の庶民にとっては、この世だけという狭隘な人生観(5)に、勇気ある風穴をあけたごとくであったのではないか。

この仏法に対する庶民の想いは、かの2条における延命を願う心持ちと通じ、世間からはみ出しそうな人民を、寺院が精神的には勿論、物理的にも救い上げる構図は、この困窮した時代に、干天慈雨のそれであったろう。

さていよいよ、残る重大な課題について、検討を加えたい。

三　〝労働〟の問題

中国仏教の展開における〝重大な課題〟のひとつは、戒律の流布問題である。戒律は基本的には規則、〝規則〟は教団運営の原則、教団は人間の集まりだから、その人間のあり方を規定するのが戒律となれば、それはそこの民衆の習俗に深く関わる、元来が民族的な課題である、と言わねばならない。

よく指摘されることであるが、そもそも仏教徒の基本的な〝出家〟行為は、中国の文化・儒教の基本概念からいえば、とんでもない破廉恥行為とでもいうものである。この問題で、中国仏徒と儒教者とは、長く議論を繰り返してきた。それは『弘明集』に採録されている論文集のごとくである。

出家者は、納税の義務がない。インドでそうであるから、中国であっても、その成り行きにそって、そのようになっていたと思われるが、その故か、仏教伝来の当初、中国人の出家は厳しく制限されていたごとくである。だいたいに、中国の戒律成立の端緒となったと目される〔曇柯迦羅〕の活躍したのが三国時代の〔魏〕代、それまでは出家者の俗人と異なるところは、剃髪していたことぐらいだったという。それでも、この剃髪だけでも、漢文化の伝統からいえば途轍もなく異例であったから、出家という印としてはこれで充分であったのかも知れない。

それに先立つ後漢・霊帝代に〔安玄〕が洛陽にやってきた。彼は優婆塞であったが、『法鏡経』を漢訳した。この際筆受した〔厳仏調〕がついに出家するが、これが漢人の出家者第一号と喧伝されている人物である。これを伝えるのは『出三蔵記集』[6]で、『梁高僧伝』には無い記述であるが、『法鏡経』が戒行を説く経典であることから、概略信じ

られている。

しかしいずれにしても、前述の指摘からいえば、これは剃髪することであったろうが、その作法が何処まで整っていたか、ほとんど未知数の状態であったことだろう。但し、かの『法鏡経』を見る限り、出家のいかに貴く気高い存在なのか、が得と説かれてあり、世情に憂いた民衆が、一条の希望をそこにみいだしたとしても不思議ではない。その希求する心を励ます原動力は、出家が欲望の充足から遠く離れているという原理にある。したがって出家者は世間の労働から超絶する。即ち利益（リエキ）の付加価値を伴う働きに従事しないことが世間の暗黙の了解事項となり、そのかわり日常の資具は在俗の民衆から布施を受け、その布施行為が民衆の福徳を増進させるとして、在俗のままにも幸福になれるかもしれない起爆材になったのであった。要するに、出家者は托鉢する。

釈迦は、そういう出家者が多く輩出した中の一人でもあった。出家者は労働をしないことを前提として存在するから、税金という国家機構からも解放されているので、そのかわり領域を越えて移動し得る自由を得たのであった。

さてかの6条目の内容は、法顕が「稲を刈る」、要するに農作業をしているということである。これは今まで見てきた出家者のあり方とは、真っ向から違反するではないか。(7) インド仏教者の場合、農作業は、この世務に従事する禁忌を犯すことと共に、その作業の過程で、土中に生育する生物を殺してしまうかもしれない不殺生戒を犯すことにもなり、ことに忌むべきことであったろうに、これはどういうことであるか。

法顕は天竺行を完遂した入竺僧で、ことに戒律の不備を嘆いたのがその強い動機となっていた。それが田中で稲を刈るとは、いささか皮肉すぎる。これも中国における戒律の不備状態の為せる業なのか。しかしこの農作業に関する

禁止は、〝出家〟の根幹に関わる。この法顕の当今の時代はほぼ四世紀半ば、かの曇柯迦羅から百年は後のことである。仏教が中国に伝来してから、もはや三世紀半、この基本的な条件がまだ伝わらないとは思えないが、どうか。これをどのように分析すべきか。

出家の条件は、既にインド世界に確立していた。しかしその仏教を受け入れる側の社会の条件が揃わなければ、そうしたくても出家者の日々がたち往かない。欲望から離れるべき出家者といえども、最低限度の食物は摂取しなければならない。それを得るには托鉢、これに布施する民間人の存在、布施は幸福の源、というシステムと了解事項が必要であるが、出家者が安心して遊行できるまでに、これが世に流布するのは容易ではない。仏教教団の外護者については、その最大の者は皇帝、その皇帝を頂点とする国家体制が著しく乱れていた五胡十六国時代の華北にあっては、地域支配者がその代役を果たすが、そのなかでは〔石勒・石虎〕と〔仏図澄〕の関係が典型であろう。

仏図澄は寺を建設したことで有名だが、それは石勒と石虎の援助によること、まちがいないであろう。この政権は一時華北を席巻するがごとく強大になったから、このように強力な外護をいただければ、日常の不便はほとんど無かったであろうが、それは仏図澄という異能なる神異僧の為せる業、仏教界全てにこの保護の手が指し伸ばされていたとは思えない。仏教教団は何はともあれ自存の道を探らねばならなかったのが正直なところではなかったか。

中国社会（古代社会の多くがそうであろうが）は、基本的には農業国家である。インドもそうではあるが、国家の管理機能において、中国のそれは著しく高度の強制力をともなっていたと推定される。教団はなにほどか、国家機構の一翼に組み込まれる運命を担っていた。托鉢―布施のメカニズムがまだ充分に働かない段階では、当面自らの資具を確保するに、自らが身体を動かすにしくはない。そのもっとも慣れた仕事は、民族伝来の農作業である。

その結果、法顕は「田中に於いて稲を刈る」。

四　理念と事実の間で

法顕の伝記の、この一説を順序に読むとき、この田中の農作業の記述のあとに、「大戒を受くるに及び」とあるから、かの農作業に従事したのは、受戒以前ということである。この寺には数百人いたというが、田作しているのは数十人、これがここでの沙彌の人数ということか、たまたま作業に従事していたのが、数十人だったということかは、若干不明だが、沙彌の時代には、農作業が許されていたということかもしれない。それにしても、農作業の事実は消えない。

このあたりも、よくみると、彼は三歳で沙彌になりながら、生活はそのまま自宅にいる状態であったようで、その後も、病気にかかったため寺に「送還」されるが、回復の後、自宅に戻る場合もあることを予想せしめる文章である。出家の後も、在俗のままの生活が続いていた。このあたりにも、いまだに教団的仏教生活が確立されていない印象を強く抱かざるをえないものがある。

さてこの記録については、あるがままに事実のありようを読んできたが、他方、これらは彼の偉大性を強調するための表現方法としての、文学的修飾法の一環という見解も考えられる。

ここでは、彼が盗賊達に果敢に立ち向かったという事例に、彼の法説した威力の有効性によって、それを説得せしめた彼という存在の偉大性を際立たせるところで、文学的に理解すべきだという見解の立場も予想されるのである。

こういう書き方は、人物の若き頃のエピソードを連ねて、より感動的にその人物の偉大性を素述するに効果的な表現形式であって、文字どうりの事実として捉えるべきでない、という見解である。

この場合の問題点は、そのような修辞法を採用した、この記録の作者たる慧皎（或いは『出三蔵紀集』の僧祐）の問題となる。これを考察するとき、そうすると、こういうストーリーがその〝高僧性〟にふさわしいと、慧皎が判断し、自己の記録文章に採用して適切だと考えた上に、これを世間に発表して世間でも充分に納得しえる内容、ということになる。つまりこの場合も、出家者が農作業をしていて不思議はない、という社会的了解があったことになり、それも慧皎の時代、六世紀の中国社会における僧侶のあり方として、認知されることになるのである。

要するにこのような文学的な見解にしても、中国仏教世界が農作業を容認していたことにかわりはない、となる。

既に承知せられているように、中国仏教史では、のちのち〝作務〟は日常修行階梯の一環として、積極的に位置づけられてくるが、その作務の一つに、事実上農作業も組み込まれていた。『百丈清規』の「一日不作一日不食」は、有名な格言として、長く（ある意味では今日まで）伝えられてきた。しかしそれは、中国仏教界が徐々にそうなっていったのではなくて、むしろ伝播の当初から中国社会に仏教が根付いていく必然的帰趨として、そのようになったのであり、それは中国という有数の農業社会への、仏教の挑戦の、大胆な変容過程と見られるのである。唐代に至っては、僧尼に口分田さえ分与されている。(8)

『弘明集』や『広弘明集』には、中国伝統者の仏教の風習に対する非難が掲載されているが、そのひとつには仏教者が何もしないで食していることに向けられている。(9) しかしこれは唐代になってから突然のことではなく、伝来当初

にすでにみられていた現象ではないかと類推され、その仏教者側の現実が、法顕の日常に端的に現出している、とみるべきであろうというのが、われわれの一応の結論である。法顕の時代は、確かに仏教伝来して数百年を経ているが、その生活現実はさほど変化がなかった、ということが、法顕の日常生活を垣間みることで指摘できるのではないか、ということである。

当論を締めくくるに当たって、もう一例を引いておきたい。義解僧として著名な「釈道安」の事例である。(10)

彼は十二歳で出家した。「神智聡敏」であったが、容貌魁偉（怪異？）であったので、師僧から重んじられず、「田舎に軀役」していたという。三年を過ぎ、更に数歳、師に経典を求めて『便意経』一巻を与えられ、田中に出でて一日で闇誦した。次の経典『成具光明経』一巻も同じ状況で闇誦したので、師は怪しんで覆唱させたところ、一句も違うこと無く読誦し、師僧を驚嘆させる。これが道安の前半生であった。これも具足戒を受ける以前となっているので、法顕の場合と同様の経緯である。その後に仏図澄に遭うから、これは四世紀前半のころのこととみられ、法顕からはほぼ半世紀ほど以前となり、出家者の生活状況の容易には変わらなかったろうという推定をも支持してくれる事例である。

道安は後、寺塔を創立しつつ、或いは弟子数百人を伴って各地を移動し、或いは一所に留まって講義を開いていたが、彼の歩みは中国仏教の寺院のありかたもみせてくれているといえよう。このように寺院の建立が中国全土の創建されることは、そこに寺域としての農地も付随したに違いなく、それを耕す在俗の人々の存在も知られているが、それはむしろ後代に成ってからのことで、仏教が伝えられた当初に近ければ近いほど、出家者自身の農地に出でる度合いが高かったとみられる。

出家者は遊行を旨とする。しかし圧倒的な農業社会である中国世界で教線を拡張していくについては、定着した寺院という建物がまず要請されたにちがいない。その維持については、有力な外護者の援助によることはいうまでもないが、一般的には、為政者にあまりに密着することは、その為政者の消長に影響されすぎることにもなる。例えば、北魏太武帝の廃仏は仏教史上有名であるが、これはそのもっとも典型の史例であろう。過度の接近は、教団の消沈を決めてしまうのである。

そしていま指摘しておきたいことは、その後の復仏に己をかけた〔曇曜〕が成し遂げたこと、一つは曇崗石仏であったが、もう一つ忘れてはならないことは、〔仏図戸・僧祇戸の制〕で世間の余剰人民の寺院内への吸収を目したのであった。そしてこの意図こそ、いつに仏教教団の自主独立にあったのである。これには出家者の作業過程はみられないが、管理観念の顕著な中国社会にあっては、教団の自主運営に対する願望は、時にインド以来の戒律概念を越えてでも達成へ向かって不思議はないと思われる。仏教が中国社会に入ることは、戒律の解釈を拡大するなどという程度ではない。〝変革〟さえ志向して、始めて本格的な移入行動が進展した、というのが実情ではなかったかと思考するものである。

その意味で、法顕の「日常生活」は、いみじくも中国仏教の中国化過程の重要なキーポイントを示していると言わねばならない。

注

（1）大正五〇・三三七b―c

（2）『高僧法顕伝』一巻（大正五一・八五七ａ―）
（3）『洛陽伽藍記』巻四（大正五一・一〇一七ｃ）
（4）服部克彦『続・北魏洛陽の社会と文化』
この「三千人」は高僧ばかりではない、という『資治通鑑』の説に、どのように整合性を見出だすか、ということ。
（5）森三樹三郎『中国士大夫と仏教』
（6）大正五五・九六ａ
（7）平川　彰『二百五十戒の研究　三』
「伐草木戒」が基本であり、「掘地戒」も関係しよう。
（8）道端良秀『中国仏教と社会との交渉』。この書には、法顕の田役についても言及されているが、戒律議論の一環としてであるので、今は、「日常生活」という側面から主たる話題として取り上げた。
（9）この反対に、出家者が耕作しないと言いながら、事実は耕作営業をして、商人と利潤を争うことを非難する文もある。いずれにしても、田役すれば利益があがるのは、仏教寺院であっても同様である。
（10）梁『高僧伝』巻五（大正五〇・三五一ｃ―）